PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

X

ERÓTICO • NARRACIONES DE AMOR • SOBRE LA NECESIDAD DE QUE EL FILÓSOFO CONVERSE CON LOS GOBERNANTES • A UN GOBERNANTE FALTO DE INSTRUCCIÓN • SOBRE SI EL ANCIANO DEBE INTERVENIR EN POLÍTICA • CONSEJOS POLÍTICOS • SOBRE LA MONARQUÍA, LA DEMOCRACIA Y LA OLIGARQUÍA • LA INCONVENIENCIA DE CONTRAER DEUDAS • VIDAS DE LOS DIEZ ORADORES • COMPARACIÓN DE ARISTÓFANES Y MENANDRO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR

MARIANO VALVERDE SÁNCHEZ, HELENA RODRÍGUEZ SOMOLINOS Y CARLOS ALCALDE MARTÍN



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI
EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 309

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Elisa A. Nieto Alba.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2003.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: Mariano Valverde Sánchez (*Erótico, Narraciones de amor, Vidas de los diez oradores* y *Comparación de Aristófanes y Menandro*), Helena Rodríguez Somolinos (*Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes, A un gobernante falto de instrucción* y *Sobre si el anciano debe intervenir en política*) y Carlos Alcalde Martín (*Consejos políticos, Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía* y *La inconveniencia de contraer deudas*).

Depósito Legal: M. 23364-2003.
ISBN 84-249-16101-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2381-2. Tomo X.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2003.
Encuadernación Ramos.

SOBRE LA NECESIDAD DE QUE EL FILÓSOFO CONVERSE ESPECIALMENTE CON LOS GOBERNANTES

INTRODUCCIÓN

1. *Los escritos políticos de Plutarco. Generalidades*

Aunque sus opiniones sobre la política se hallan repartidas a lo largo de las *Vidas* y los *Moralia,* Plutarco escribió algunas obras teóricas de tema específicamente político. Las dos primeras según el orden tradicional tratan sobre el gobierno del estado en su conjunto, en particular sobre la figura del gobernante: *Sobre la necesidad del que el filósofo converse especialmente con los gobernantes (Maxime cum principibus philosopho esse disserendum,* 776A-779C), *A un gobernante falto de instrucción (Ad principem ineruditum,* 779D-782F). Las dos siguientes, más extensas, se refieren a la administración del las ciudades griegas bajo el imperio romano: *Sobre si el anciano debe intervenir en política (An seni sit gerenda respublica,* 783B-797F), *Consejos políticos (Praecepta gerendae reipublicae,* 798A-825F). Finalmente está el breve escrito *Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía (De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio,* 826A-827C), de cuya autenticidad se duda[1]. De todas ellas, *Praecepta gerendae reipublicae* es la

[1] Aunque han tenido amplia repercusión los trabajos de G. J. D. Aalders, *Mnemosyne* 35 (1982), 72 ss. y J. M. Alonso Núñez, *Atene e Ro-*

más amplia y sistemática, y por ello también la que mayor influencia ha ejercido en la posteridad.

Todos estos escritos nos muestran las ideas políticas de nuestro autor planteadas en relación a los problemas de su tiempo, y constituyen por ello interesantes documentos sobre las relaciones entre Grecia y Roma en su época. Plutarco no huye del presente refugiándose en el pasado, en la admirada época en que Atenas, bajo el mando de Pericles, estaba a la cabeza de la Hélade y controlaba gran parte del Mediterráneo. Pero tampoco se limita a teorizar al modo aristotélico sobre las distintas formas de gobierno. Escribe una serie de obras de finalidad práctica, que puedan guiar la formación y la conducta de dirigentes y políticos desde, por y para las circunstancias que rodean la política de su época. Naturalmente, de ellas se extraen también una serie de ideas teóricas claras, que concuerdan con el pensamiento político expuesto en el resto de su obra[2].

---

ma 3 (1985), 32-36, expresando sus dudas, también hay voces recientes que defienden su autenticidad, como las de Barigazzi, «Note critiche... II», págs. 73 s.; M. Cuvigny en la edición de *Plutarque. Œuvres morales XI, 2. Traités 52-53*, París, 1984, y A. Caiazza en su edición *Plutarco, Monarchia. Democrazia. Oligarchia*, Nápoles, 1993, págs. 7-12. Cf. también los análisis de C. Carsana, *La teoria della «costituzione mista» nell' età imperiale romana*, Como, 1990, págs. 47-53, y E. Teixeira, «Démocratie et monarchie chez Plutarque», *Dial. d'Hist. Anc.* 21 (1995), 139-146.

[2] Sobre el pensamiento político de Plutarco los estudios más amplios son los de Weber, *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaeronea* (1959) y más recientemente Aalders, *Plutarch's Political Thougt* (1981), sin olvidar la obra de Jones, *Plutarch and Rome* (1971), que también dedica unas páginas a estos tratados (110 ss.), y el prefacio de Pohlenz a su edición de las obras políticas de Plutarco en Teubner (1960). Aparte, se pueden destacar los trabajos reunidos en Gallo, Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco* y, entre la bibliografía española, los artículos de A. Bravo, «El pensamiento de Plutarco

Como es bien sabido, una vez dueña de Grecia, Roma se esforzó en mantener su poder respetando, en mayor o menor medida según las épocas, las estructuras políticas de las *póleis*, pero asegurándose el control y la lealtad de éstas mediante el apoyo de las aristocracias locales. Plutarco, que forma parte de esta aristocracia, se muestra satisfecho con la situación de Grecia bajo el dominio de Roma, considerando que gracias a la *Pax Romana* finalizaron las sangrientas e interminables luchas anteriores, y agradeciendo la relativa libertad que los romanos concedieron a los griegos[3]. Sin embargo, es plenamente consciente de los límites de esta libertad, de la enorme distancia que separa la Grecia del momento de la Atenas de Pericles o la Grecia del siglo IV a. C., de que ya no es posible revolucionar las estructuras y perseguir un estado ideal como hizo su admirado Platón.

Bajo la mirada de los gobernadores romanos, los aristócratas adinerados gobiernan, ocupan los altos cargos y las magistraturas; las clases inferiores están completamente excluidas de los asuntos públicos. Por ello los destinatarios de los escritos políticos de Plutarco, como nota Jones[4], son los amigos de su propia clase, que también intervienen en política o aspiran a ello. Ni siquiera se dirige a cónsules o procónsules romanos, mucho menos aún al emperador, aunque haya quien ha querido ver a Trajano en el «gobernante falto

---

acerca de la paz y de la guerra», y A. PÉREZ JIMÉNEZ, «El ideal de Buen Rey según Plutarco». Próximamente aparecerán las *Acta of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society*, congreso celebrado en Nimega (Países Bajos), en Mayo de 2002 en torno al tema central «The Statesman in Plutarch's Works».

[3] Cf. BRAVO, «El pensamiento de Plutarco...», págs. 42 ss.

[4] *Plutarch and Rome*, págs. 110 s.

de instrucción» que da título al segundo escrito aquí traducido[5].

Por su nacimiento, los miembros de la aristocracia estaban destinados a participar en la vida pública; el derecho a gobernar era algo inherente a su clase. El propio Plutarco es buen ejemplo de ello, ocupando a lo largo de su vida diversos cargos de responsabilidad en su ciudad y fuera de ella[6]. De hecho, a menudo podemos ver o sospechar su implicación personal en las cuestiones tratadas en estos escritos. Pero para Plutarco esta dedicación política debe estar sujeta a unos principios estrictos de virtud y entrega al bien común, puesto que las decisiones de los poderosos afectan a todos los demás. La virtud ética de Plutarco encuentra su más brillante proyección en la vida pública, en los actos y decisiones de aquellos que tienen el poder[7]. El gobernante debe ser ley viva e imagen de la divinidad en la tierra, debe mantener el equilibrio entre la necesaria autoridad y los excesos que llevan a la tiranía, evitar la disensión, fomentar la concordia, controlar las pasiones más que ninguno. Y ésta dedicación no es como cualquier otra, no puede ser eventual ni pasajera, no termina una vez conseguido el fin perseguido; es una forma de vida a la que no es posible renunciar. Todo ello se puede conseguir mediante una esmerada formación, en la que la filosofía, siguiendo una larga tradición del pensamiento griego, desempeña un papel de capital importancia.

No es difícil ver el sentido de estas diatribas ciertamente didácticas, que en parte se enraízan en la antiquísima tradición de los «consejos al príncipe». Entre los contemporá-

---

[5] Cf. la Introducción a esta obra.

[6] El recorrido por su vida pública y privada está expuesto por PÉREZ JIMÉNEZ, «Introducción general», págs. 7 ss.

[7] Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, «Introducción general», págs. 43 ss.

neos de Plutarco no faltaban nostálgicos del pasado griego a los que resultaba difícil adaptarse a las circunstancias. También había quienes, movidos por intereses personales, buscaban el favor de los poderosos aun a costa del interés común de los griegos. De otro lado, si el poder absoluto de los romanos no era contenido por unas fuertes riendas morales, corría siempre el riesgo de caer en los mayores excesos. Desde un postura realista con algunos toques de resignación, Plutarco admite las ventajas de la dominación romana y ofrece sus consejos para fomentar todo aquello que revierta en el bien común, así como para evitar todo lo que cree disensión y amenace la concordia con los romanos y entre los propios griegos.

Aunque hay quien ha querido negársela[8], en general se reconoce la sincera implicación de Plutarco en la vida pública, y su profunda convicción de que la única finalidad de la actuación política es servir a los intereses de la colectividad. El éxito sólo será posible mediante el uso de la razón y, por encima de todo, gracias al amor desinteresado al bien común. Barigazzi[9], además, insiste en la utilidad del pensamiento plutarqueo para el mundo contemporáneo, aquejado de las enfermedades políticas más graves de la historia de la humanidad, debidas sobre todo a la irracionalidad dominante. Difícilmente se podría contradecir sus palabras.

2. *Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes*

El breve texto aquí traducido, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum (Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes),* falta

[8] Carrière, «À propos...».

[9] «Note critiche... (I)», pág. 194.

en el «Catálogo de Lamprias», como falta el siguiente, *Ad principem ineruditum (A un gobernante falto de instrución)*. Es posible que a ambos aluda la entrada núm. 52 de dicho catálogo, titulada *Dos libros sobre cuestiones políticas*. Se suele considerar producto de la edad madura o anciana de Plutarco, en especial por su posible relación con la propia actividad del autor, según veremos más abajo. Está dirigida a un destinatario desconocido, al que habla en 2.ª persona en 779A.

El contenido de esta obrita gira en torno a una idea que queda perfectamente resumida en el título con que nos ha llegado: el filósofo debe cultivar el trato con los gobernantes, porque así podrá transmitirles unas virtudes que se traduzcan en beneficios para el conjunto de los ciudadanos. La argumentación se estructura en tres grandes bloques:

A) No es vergonzoso que el filósofo cultive la amistad de los poderosos sino todo lo contrario (776B-C). El discurso de la filosofía es activo, incita la virtud, y por ello más que nada conviene a aquellos que se preocupan por muchos otros (776C-E). Si llega a un simple particular, la filosofía sólo beneficia a su persona; pero si se apodera de un gobernante, ayuda a muchos a través de él (776E-777B).

B) Hay dos tipos de discursos, el interior y el exterior; el primero fomenta la armonía del alma; el segundo la armonía entre los hombres (777B-D). En la actualidad la elocuencia es algo que se vende, no como antaño (777D). Muchos hombres confunden fama con afecto, pero el filósofo verdaderamente interesado en la política necesitará de la fama para conseguir sus nobles fines (777E-F). Por su parte, el filosófo que se aparta de los asuntos públicos tampoco despreciará el trato de los poderosos si estos son moderados y dignos de su amistad (778A-B), pero el interesado en la política tendrá gran interés en buscar esta amistad (778B).

C) Epicuro, aunque busca la tranquilidad del alma apartándose de los asuntos públicos, dice que es más bello y placentero hacer el bien que recibirlo (778C-D). Fomentar la virtud del gobernante es hacer bien a muchos. Así como los que adulan y corrompen a los poderosos son considerados malhechores públicos y castigados como tales, así el que aparta la perversión de un gobernante y encamina su voluntad hacia lo conveniente es un benefactor de la colectividad. Los filósofos que se relacionan con los que tienen el poder los hacen más virtuosos, lo que les hace sentir mayor alegría (778D-779B). Las palabras de los filósofos, si se graban firmemente en las almas de los mandatarios y políticos, y en ellas ejercen su poder, adquieren la fuerza de las leyes. Por esta razón fue Platón a Sicilia; sin embargo, llegó ya tarde para poder apartar a Dionisio de la tiranía. Es preciso ser todavía puros para poder captar las palabras virtuosas (779B-C).

Desde la primera frase, el texto presenta numerosos problemas textuales y de interpretación, pero además la crítica coincide en valorar negativamente la composición de esta obra, considerándola poco más que una mera sucesión de argumentos mal hilvanados en torno a una misma idea. Efectivamente, cada nueva argumentación se introduce sin transición, de forma brusca; abundan las repeticiones de ideas y la reiteración excesiva y monótona de comparaciones; alguna de estas comparaciones, como la de la hierba llamada *erýngion* (776F) no es del todo adecuada, y en cuanto al estilo, resulta descuidado, con densos períodos que incluyen elipsis y más de un anacoluto, lo que dificulta su comprensión.

De otro lado, parece estar inacabada, puesto que carece de conclusión y finaliza con una alusión, en nuestra opinión poco oportuna, al fracaso de Platón junto a Dionisio II de

Siracusa. A todos estos problemas se han ofrecido diversas explicaciones, todas ellas aproximadamente igual de válidas[10]: o bien se trata de simples notas (Wilamowitz), o bien es un primer borrador al que Plutarco no tuvo tiempo de dar forma final (Frerichs), o bien formaba parte de una composición más extensa (Hartman). Por su parte, Fowler pensaba en una obrita circunstancial escrita para aconsejar o entretener a un amigo.

Solamente Barigazzi, si bien admitiendo que algunos pasajes son de difícil comprensión, discrepa de estos puntos de vista, defendiendo el planteamiento lógico y la construcción orgánica del texto, su forma cuidada y su estilo elevado «como en los mejores escritos de Plutarco»[11]. Por su parte, Meriani ha intentado aclarar la estrategia argumentativa de Plutarco mediante el análisis de las numerosas citas literarias, tratando de ver su relación con el contexto inmediato y su función dentro del macrocontexto[12].

Alguna de estas cuestiones se aclararían admitiendo la sugestiva hipótesis de Barigazzi, que cree que este escrito y el siguiente, *Ad principem ineruditum,* formaban una única obra de contenido exhortativo defendiendo el papel de los filósofos como consejeros de los gobernantes[13]. Sus argumentos, que exponemos con más detalle en la *Introducción* al siguiente escrito, resultan convincentes.

Al margen del destino que pudiera tener y del estado en que se encuentra, este escrito se muestra plenamente de acuerdo con el pensamiento político expuesto en el resto de la obra de Plutarco y con su propia actitud vital y filosófica. El filósofo, el «intelectual», como ahora se diría, no debe de-

---

[10] Cf. Ziegler, «Plutarchos», col. 823.

[11] Barigazzi, «Note critiche... (I)», pág. 195.

[12] Meriani, «Citazioni e strategia...».

[13] Barigazzi, «Note critiche... II», págs. 68 ss.

sentenderse del mundo que le rodea, «escapar del centro de la ciudad y en un rincón dedicarse a resolver silogismos» (777B), considerando que el bien está «en la más profunda tranquilidad, como en un puerto de aguas serenas y silenciosas» según el aforismo de Epicuro (778C). Por el contrario, debe esforzarse por actuar sirviéndose generosamente de los medios que tiene a su alcance: la enseñanza de la filosofía, la buena reputación, la persuasión por la elocuencia, todo ello encaminado a incitar a la virtud. Y esta virtud alcanzará su mayor realización si las enseñanzas del filósofo llegan al gobernante, porque a través de él se puede hacer el bien a muchos. Debe hacerlo con tacto y discreción, sin ruidosos ataques, «sin molestarlos ni llenarles los oídos con inoportunas disertaciones sofísticas contra su voluntad pero, cuando lo deseen, complaciéndose en conversar con ellos y pasar el rato gustosamente en su compañía» (778B).

A este respecto resulta interesante la sugerencia de Cuvigny de que nos encontramos ante un escrito apologético, en el que Plutarco intenta justificar sus relaciones con importantes personajes del momento, muchos de ellos romanos[14]. La idea nos parece del todo verosímil, aunque no excluya otras intenciones menos personales. Efectivamente, no sería extraño que Plutarco, desde sus serias intenciones de fomentar la virtud mediante la filosofía, insistiera en desmarcarse de los filósofos que, movidos por ambiciones menos elevadas de fama, dinero o poder, vivían del trato con grandes personalidades. Dión de Prusa y Luciano nos ha-

[14] Cuvigny, *Plutarque...*, págs. 6 s. Para los amigos de Plutarco, muchos de ellos políticos, cf. Ziegler, «Plutarchos», cols. 687-694; Jones, *Plutarch and Rome,* págs. 39-64; B. Puech, «Prosopographie des amis de Plutarque», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* vol. II, 33.6, Berlín, 1992, págs. 4831-4893.

blan de ellos[15], y el mismo Plutarco (776B, 778B) nos dice qué calificativos recibían: *philódoxoi* «ávidos de gloria», *therapeutikoí* «serviles», *aulikoí* «cortesanos». Pero además probablemente nuestro autor está refutando reales o posibles ataques de los epicúreos, para quienes dedicarse a la vida política o buscar la amistad de los gobernantes es pura ambición y vanagloria. La polémica contra los epicúreos acerca de la actividad política se revela una motivación importante para esta obra, si la comparamos con otras referencias más expresas en la siguiente, *Ad principem ineruditum,* y con los escritos más específicamente antiepicúreos de Plutarco[16].

Plutarco no aclara si el trato con los filósofos conviene a alguna clase de mandatarios en concreto, como demuestra el vocabulario que los designa[17], ya que emplea una serie de términos genéricos que pueden referirse tanto a gobernantes como a cualquier clase de magistrado, en general a todo aquel que en cualquier situación tiene el poder de decidir sobre los demás. Pero aun teniendo una validez general, la importancia que para Plutarco tienen la educación, el entorno y la moralidad del gobernante adquiere quizá mayor sentido si nos situamos en las circunstancias de una Grecia sometida al imperio romano, donde el emperador y sus representantes tenían un poder omnímodo. Nadie podía dejar de reconocer

[15] Dión de Prusa, LXXVIII 34 ss., Luciano, *Nigrino* XXIV, *Pescador* XXXIV.

[16] Cf. Barigazzi, «Note critiche... (I)», págs. 199 s. La crítica comienza mucho antes; ya los cínicos atacaron a Platón y a otros filósofos por su amistad con personajes poderosos. Sobre la visión plutarquea del epicureísmo en general, cf. I. Gallo (ed.), *Aspetti dello stoicismo e dell' epicureismo in Plutarco. Atti del II Convengno di Studi su Plutarco (Ferrara, 2-3 Aprile 1987),* Ferrara, 1988; J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* vol. II, 36.5 (1992), 3353-3383.

[17] Cf. Cuvigny, *Plutarque...*, págs. 5 s.

en tales circunstancias las ventajas de un buen emperador, y el propio Plutarco había sido testigo de los desmanes de Nerón y Domiciano mucho antes de redactar este escrito. En cuanto a las ciudades griegas, aunque disfrutaran de una mayor o menor libertad, tenían siempre sobre sí la sombra del todopoderoso gobernador, capaz de los mayores excesos si se dejaba llevar por sus pasiones, de derribar a cualquiera con un solo gesto, siempre corriendo el riesgo de dejarse influir por aduladores sin escrúpulos. Es conocida la imagen del político como un actor que, aun poniendo en la representación toda su pasión, su carácter y su dignidad, escucha al apuntador y no transgrede los ritmos, del mismo modo que el político no debe excededer los límites de la libertad que le han concedido los que tienen el poder, es decir, Roma[18].

Desde su realismo y sus convicciones morales, la manera en que Plutarco cree posible mantener el orden establecido, extraer las mayores ventajas de él y evitar los excesos y las sublevaciones es haciendo que el filósofo infunda en los gobernantes una serie de virtudes que se repiten en sus escritos políticos y en las *Vidas*[19]: magnanimidad, dulzura, simplicidad, equidad, prudencia, moderación, etc. Para demostrar la validez de sus tesis acude a la historia, poniendo como ejemplo las relaciones entre Pericles y Anaxágoras, Dión y Platón, Escipión Emiliano y Panecio, Catón de Útica y Atenodoro (777A). Los ejemplos podrían multiplicarse,

[18] *Mor.* 813E. Cf. Jones, *Plutarch and Rome*, págs. 110 ss. Zecchini, «Plutarc political theorist...», piensa que tanto este escrito como *Ad principem ineruditum* pudieron haber sido esperanzadoramente inspirados por la subida al trono de Trajano, como lo fueron algunos discursos de Dión de Prusa sobre la monarquía.

[19] Así como en autores contemporáneos como Dión Crisóstomo y en los decretos de su época; cf. Jones, *Plutarch and Rome*, págs. 114 ss.

pues la implicación en la vida política y el asesoramiento a los gobernantes habían sido siempre fomentados por la escuela platónica y la estoica; incluso los cínicos y los epicúreos los habían practicado más ocasionalmente[20]. Realmente lo que hace Plutarco es desarrollar y justificar las excelencias de algo que se había practicado en Grecia desde hacía mucho tiempo.

Efectivamente, la idea de que las relaciones entre el filósofo y el político son necesarias porque se traducen en beneficios para la colectividad no es en absoluto original. Es parte esencial de una larga tradición que arranca con el tema del sabio consejero en Oriente, y arraiga con fuerza en Grecia, donde los líricos y los primeros filósofos aconsejan a los tiranos e influyen en las decisiones políticas. Después llegará Platón y su ciudad ideal regida por filósofos, exponiendo en *República* y *Leyes* la primera formulación teórica extensa de la idea, de la que beben más directamente este y los demás escritos políticos de Plutarco[21].

Nuestro autor es consciente de la inviabilidad de las ideas de la *República* en las circunstancias políticas del siglo I d. C., pero no por ello renuncia al viejo ideal platónico del príncipe filósofo, al que identifica con los más admirados de sus biografiados, «aquellos que sobrepasaron en virtud a sus contemporáneos»[22]. En sus escritos políticos y en las *Vidas* Plutarco expresa su predilección por la monarquía,

---

[20] Cf. CUVIGNY, *Plutarque...*, págs. 8 s.

[21] Cf. HERSHBELL, «*Paideia* and *politeia*... »; OSORIO VIDAURRE, «La relación...», págs. 360 ss.; A. WARDMAN, *Plutarch's Lives*, Londres, 1974, págs. 203-211; CH. FROIDEFOND, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II, 36.1 (1987), 184-233; AALDERS, DE BLOIS, «Plutarch und die politische Philosophie...», pág. 3391. También es perceptible la influencia estoica, especialmente en capítulo 2, cf. ZIEGLER, «Plutarchos», col. 823.

[22] WARDMAN, *Plutarch's Lives*, pág. 50.

«la más perfecta y grandiosa de las formas de gobierno»[23], sobre los demás regímenes, pero no porque el sistema sea bueno en sí, sino por las cualidades de los buenos reyes, lo cual es extensible a tiranos, emperadores y cualquier otro representante de un poder absoluto. Del mismo modo, la democracia, que por principio no es buena, puede serlo en manos de personajes que, como Milcíades, Cimón, Aristides o Pericles, unan la justicia y la sabiduría al poder[24].

El texto de *Maxime cum principibus* nos ha sido transmitido, siempre en compañía de *An seni sit gerenda respublica,* en una veintena de códices[25], datados entre los siglos x y xv d. C. por Irigoin[26]. En razón del alto número de faltas y problemas textuales comunes, hay que concluir que todos ellos proceden de un ejemplar deteriorado. Se pueden distinguir dos familias diferentes de códices, a los que se suma una tercera que mezcla influencias de las otras dos tradiciones. La primera familia, cuyos principales códices son *X (Marcianus gr.* 250, del xi d. C., pero sometido a una profunda revisión posterior), *J (Ambrosianus* C 195, *gr.* 881, del siglo xiii) e *y (Vaticanus gr.* 1009, del siglo xiv), se muestra más cercana al original, y es la que sirvió de base a la edición planudea[27].

Desde la *editio Aldina* de 1509, la historia de las ediciones y traducciones de *Maxime cum principibus* es común a la historia del grueso de los *Moralia.* Únicamente hay que destacar la traducción al latín publicada por Erasmo de Ro-

---

[23] *Mor.* 790a.

[24] Cf. Pérez Jiménez, «El ideal del Buen Rey...», págs. 93 ss.

[25] Catálogo en Frerichs, *Plutarchi libelli duo...*, págs. 5 s.

[26] J. Irigoin, «Histoire du texte des *Oeuvres Morales* de Pluutrque», págs. CCCXXXIII s.

[27] Para más detalles sobre la tradición manuscrita de estas dos obras, cf. los prefacios a las ediciones de Frerichs, Stamatakos y Pohlenz.

tterdam (Basilea, 1514), junto a *Ad principem ineruditum* y otros seis escritos morales más[28]. Las principales ediciones críticas modernas comienzan con Coray (París, 1824), y siguen ya en el siglo XX con Frerichs (1924), Fowler (1936), Hubert-Pohlenz-Drexler (1960) y Cuvigny (1984). Próximamente aparecerá la edición con traducción italiana en el *Corpus Plutarchi Moralium* publicado por la editorial D'Auria de Nápoles, a cargo de Angelo Meriani[29]. Por su parte, A. Tirelli y P. Fabrini están preparando la edición de *Ad principem ineruditum* y *An seni*, respectivamente, en dicha colección.

Para *Maxime cum principibus, Ad principem ineruditum* y *An seni* hemos seguido la edición de Marcel Cuvigny en el volumen XI, 1 de las *Œuvres Morales* editada por Les Belles Lettres, aunque nos hemos servido ocasionalmente de la de Fowler en la *Loeb Classical Library*, así como de otras contribuciones críticas citadas en la bibliografía y en las notas. Los lugares en que nos apartamos del texto de Cuvigny son:

---

[28] Cf. S. Cavazza, «Erasmo e Plutarco», en I. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento, Atti del VII Convegno Plutarcheo svoltosi (Milano-Gargnano 28-30 maggio 1997)*, Nápoles, D'Auria, 1998, págs. 353-360. La primera traducción al castellano, junto a los demás tratados políticos, es la de Diego Gracián, en su amplia traducción de los *Moralia* en 1548, sobre la cual v. J. Bergua, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995, págs. 161 ss.; A. Morales, *Plutarco en España*, Murcia, 2000, págs. 189 ss.

[29] Una traducción italiana reciente de los cuatro principales escritos políticos es la de Giardini (Milán, 1995).

NOTA AL TEXTO

	CUVIGNY	TEXTO ADOPTADO
776B	προσδιαλέγῃ ... προσκαθίζῃς	προσδιαλέγηται ... προσκαθίζῃ *(plurimi codd.)*
776B	ᾖδον	ᾔδειν *(codd.)*
777B	φιλοσοφῶν	φιλοσόφους (Barigazzi)

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones principales

A. CORAY, *Ploutárchou tà politikà toútesti: Perì toû hóti málista toîs hēgemósi deî tòn philósophon dialégesthai, Pròs hēgemóna apaídeuton, Ei presbytérōi politeutéon, Politikà parangélmata, Perì monarchías kaì dēmokratías kaì oligarchías*, París, 1824.

J. FRERICHS, *Plutarchi libelli duo politici*, Gotinga, 1924 (contiene *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* y *Ad principem ineruditum)*.

H. N. FOWLER, *Plutarch's Moralia X*, Cambridge (Mass.), 1936.

HUBERT, K., POHLENZ, M., DREXLER, H., *Plutarchus, Moralia V, 1*, Leipzig, 1960.

M. CUVIGNY, *Plutarque, Œuvres morales XI, 1. Traités 49-51. Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands. À un chef mal éduqué. Si la politique est l'affaire des vieillards*, París, 1984.

PLUTARCO, *Consigli ai politici (Praecepta gerendae rei publicae, An seni res publica gerenda sit, Maxime cum principibus philosopho esse disserendum, Ad principem ineruditum, De unius in re publica dominatione, populari statu, paucorum imperio*, Introduzione, traduzione e note di G. Giardini. Testo greco a fronte. Milán, 1995.

El pensamiento político de Plutarco

G. J. D. AALDERS, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, 1981.
G. J. D. AALDERS, L. DE BLOIS, «Plutarch und die politische Philosophie der Griechen», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II 36.5 (1992), 3384-3404.
R. M. AGUILAR, «Plutarco, el teatro y la política», *Estudios Clásicos* 26 (1984), 421-427.
D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969.
M. BALDASSARRI, «L'incoerenza della polemica plutarchea contro gli Stoici sul tema dell'attività politica», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993)*, Nápoles, 1995, págs. 29-40.
R. H. BARROWS, *Plutarch and his times*, Londres, 1967.
J. BOULOGNE, *Plutarque: un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille, 1994.
A. BRAVO, «El pensamiento de Plutarco acerca de la paz y de la guerra», *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973), 141-192.
J. C. CARRIÈRE, «A propos de la politique de Plutarque», *Dial. d'Hist. Anc.* 3 (1977), 237-251.
F. CASADESÚS BORDOY, «La formación filosófica del politico: La influencia de Aristóteles en Alejandro», en *Acta of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society (Nijmegen, May 1-5, 2002)* (en prensa).
L. DE BLOIS, «The Perception of Politics in Plutarch's Roman *Lives*», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II, 33.6 (1992), 4568-4615.
—, «Plutarch's perception of Plato's political activities in Syracuse», en A. PÉREZ JIMÉNEZ *et alii* (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, págs. 299-304.
P. DESIDERI, «Ricchezza e vita politica nel pensiero di Plutarco», *Index* 13 (1985), 391-405.
F. FUHRMAN, *Les images de Plutarque*, París, 1964.

I. GALLO, B. SCARDIGLI, (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993)*, Nápoles, 1995.

J. J. HARTMAN, *De Plutarcho scriptore e philosopho*, Leiden, 1916.

J. IRIGOIN, «Histoire du texte des *Œuvres Morales* de Plutarque», en *Plutarque. Œuvres Morales I, 1*, París, 1987, págs. CCXXVII-CCCXXXIV.

C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.

J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his intellectual world*, Londres, 1997.

C. B. R. PELLING, «Plutarch and Roman politics», en I. S. MOXON, J. D. SMART, A. J. WOODMAN (eds.), *Past perspectives. Studies in Greek and Roman historical writing. Papers presented at a conference in Leeds, 6-8 April 1983*, Cambridge, 1986, págs. 159-187.

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Introducción general», en PLUTARCO, *Vidas paralelas I*, Madrid, 1985 (B. C. G. 77), 7-135.

—, «El ideal de Buen Rey según Plutarco», en J. M. CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, págs. 89-113.

M. H. QUET, «Rhétorique, culture et politique. Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les *Moralia* de Plutarque», *Dial. d'Hist. Anc.* 4 (1978), 51-119.

D. A. RUSSELL, *Plutarch*, Londres, 1972.

W. SCHERER, «Die Staatsphilosophie Plutarchs von Chäronea», *Abhandlungen auf dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, Festgabe G.von Hertling*, Friburgo, 1913, págs. 274-288.

P. A. STADTER, «Plutarch's *Lives:* the Statesman as Moral Actor», en C. Schrader, V. Ramón, J. Vela (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco (Zaragoza, 20-22 de Junio de 1996)*, Zaragoza, 1997, págs. 65-83.

J. P. SULLIVAN, *Literature and Politics in the Age of Nero*, Ithaca-Londres, 1985.

S. SWAIN, *Hellenism and Empire*, Oxford, 1996.

R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* Berlin, 1969 (reimpr. Hildesheim, 1980).

H. WEBER, *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaeronea,* Bonn, 1959.

K. ZIEGLER, «Plutarchos», en *Real-Encyclopädie* 21.1, cols. 632-962 (= *Plutarchos von Chaironeia,* Stuttgart, 1964).

Estudios sobre el tratado

A. BARIGAZZI, «Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarcho (I)», *Prometheus* 7 (1981), 193-214.

—, «Scritti politici: *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*», en *Studi su Plutarco,* Florencia, 1994, págs. 235-262.

J. DILLON, «The Social Role of the Philosopher in Athens in First and Second Centuries CE», en *Sage and Emperor: Plutarch and Trajan (Chapel Hill, June 24 to 27, 2000),* en www. classics.unc.edu/Plutarch.

J. FRERICHS, *Plutarchi libelli duo politici,* Gotinga, 1929.

HERSHBELL, J. P., «*Paideia* and *politeia* in Plurtarch: The influence of Plato's *Republic* and Laws», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convengo Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993),* Nápoles, 1995, págs. 209-225.

A. MASARACCHIA, «Tracce aristoteliche nell' *An seni res publica gerenda sit* e nei *Praecepta gerendae rei publicae*», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993),* Nápoles, 1995, págs. 227-234.

A. MERIANI, «Citazioni e strategia argomentativa nel *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*», en G. D'IPPOLITO, I. GALLO (eds.), *Strutture formali dei »Moralia« di Plutarco. Atti del III convegno plutarcheo Palermo, 2-5 maggio 1989,* Napoles, 1991, págs. 235-245.

A. I. OSORIO VIDAURRE, «La relación del filósofo y el político en *Moralia* de Plutarco», en C. SCHRADER, V. RAMÓN, J. VELA (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español*

sobre Plutarco (Zaragoza, 20-22 de Junio de 1996), Zaragoza, 1997, págs. 357-365.

G. ROSKAM, «A *paideia* for the ruler: Plutarch's Dream of a Collaboration between Philosopher and Emperor», en *Sage and Emperor: Plutarch and Trajan (Chapel Hill, June 24 to 27, 2000),* en www.classics.unc.edu/Plutarch.

A. SQUILLONI, «L'ideale del buon governante nel pensiero politico di Plutarco», *Civ. Class. e Crist.* 10 (1989), 225-243.

U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, «Lesefruchte», *Hermes* 37 (1902), 321-332.

G. ZECCHINI, «Plutarch political theorist and Trajan: Some reflections», en *Sage and Emperor: Plutarch and Trajan (Chapel Hill, June 24 to 27, 2000),* en www.classics.unc.edu/Plutarch.

HELENA RODRÍGUEZ SOMOLINOS

SOBRE LA NECESIDAD DE QUE EL FILÓSOFO CONVERSE ESPECIALMENTE CON LOS GOBERNANTES

1. El abrazar ⟨a Sorcano[1]⟩ y el honrar, perseguir, aceptar y cultivar una amistad que será útil y fructífera para muchos en lo privado y para muchos en lo público, es propio de los que aman lo noble, el interés común y a la humanidad y no, como opinan algunos, de los que buscan fama personal. Bien al contrario, es ávido de fama y pusilánime el que rehúye y teme ser acusado de insistente servidor de los que tienen el poder[2]. ¿Qué puede entonces decir un hombre ⟨po- 776B

[1] Tanto la forma *sōrkanón* como las demás formas ofrecidas por los manuscritos no están documentadas en griego como nombres propios ni comunes. La crítica ha discutido si hay que pensar en un nombre propio como *Soranón* o un término genérico para los gobernantes, como *hēgemóna* o *dynatón*. Desde el punto de vista paleográfico lo primero es, en nuestra opinión, más probable, aunque la mayoría de los filólogos se inclinan hacia la segunda posibilidad. Barigazzi, «Note critiche... (I)», pág. 198 piensa en una corruptela de *tòn Aphrikanón* «el africano», referido a Escipión Emiliano. También se ha pensado en la posibilidad de que exista una laguna más amplia.

[2] En *Mor.* 1128A, Plutarco acusa a los epicúreos de hipocresía, porque exhortan a vivir a escondidas, pero lo hacen para procurarse gloria porque son desmedidos *philódoxoi*, y acusan a los demás de este de-

deroso⟩ que se siente necesitado del saber filosófico?[3]: «¿he de convertirme en Simón el zapatero o en Dionisio el maestro de escuela, en vez de en Pericles o Catón, para que hable conmigo y se siente a mi lado, como hizo Sócrates con
c aquéllos?»[4]. También Aristón de Quíos, al saberse criticado por los sofistas por conversar con todos los que lo deseaban, dijo: «hasta las bestias deberían comprender las palabras que incitan a la virtud»[5]. ¿Hemos entonces de eludir noso-

---

fecto sólo porque son rivales en la conquista de la gloria. La misma acusación se dirige directamente a Epicuro en *Mor.* 1100A.

[3] Todo el pasaje es difícil debido a los problemas textuales. Tras *liparḗs,* que traducimos como «insistente», en una construcción excepcional con genitivo, quizá falte *kólax* «adulador» o similar. Por su parte en la siguiente frase, en el lugar en que insertamos «⟨poderoso⟩» se lee en griego *therapeutikós* «servidor», cuyo sentido es muy poco apropiado al contexto y probablemente refleja una falta por ditografía, ya que la misma forma aparece en la línea anterior. Lo esperable es algo así como *politikós* ó *hēgemonikós*.

[4] Dióg. Laerc., II 122-124 nos habla de Simón el curtidor o zapatero, cuya tienda era frecuentada por Sócrates. Se le consideraba autor de más de treinta diálogos —sin duda apócrifos— que recogían las enseñanzas directas de Sócrates. Pericles le invitó a vivir con él, pero Simón se negó dicendo que no iba a vender su libertad de palabra. Fedón escribió un diálogo *Simón* sobre su figura. Dionisio de Heraclea, maestro de escuela, sólo nos es conocido por el diálogo platónico *Anterastai,* probablemente apócrifo, que muestra a Sócrates conversando con dos muchachos en su casa. Según Dióg. Laerc., III 4, Platón habría estudiado con él las primeras letras. Hace ya tiempo se descubrió junto al ágora de Atenas lo que parece ser la tienda de Simón, donde aparecieron varios restos de clavos y utensilios propios de su oficio, así como un fragmento de copa con su nombre; cf. D. B. Thompson, «The house of Simon the shoemaker», *Archaeology* 13 (1960), 235-240.

[5] Aristón de Quíos, estoico del siglo iii a. C., discípulo de Zenón de Citio, y uno de los filósofos más influyentes en la Atenas de su tiempo. Sus testimonios están recogidos por H. von Arnim, *Stoicorum Veterorum Fragmenta I,* Leipzig, 1903, págs. 75-90.

tros el trato con los poderosos y los gobernantes como si fueran fieras imposibles de domar?

«No es escultor» el discurso de la filosofía «para hacer estatuas que queden inmóviles, en pie sobre su propia base», como dice Píndaro[6]. Por el contrario, quiere hacer activas, eficaces y vivas las cosas que toca, y deposita en ellas impulsos de acción, juicios que guían hacia lo útil, inclinaciones a la belleza, e inteligencia y grandeza de espíritu D acompañadas de dulzura y simplicidad[7]. Por ello los que se interesan por el bien común[8] se relacionan con mayor afán con los notables y los poderosos. Así, si un médico tiene nobles ideas, curará con mayor dulzura el ojo que mira por muchos y a muchos vigila, y el filósofo cuidará con mayor celo del alma a la que ve preocuparse por muchos y pensar, mostrar prudencia y actuar con justicia en favor de muchos. Pues si fuera hábil en buscar y reunir aguas, como cuentan E de Heracles y de muchos antiguos, no le agradaría excavar en los confines, «junto a la Roca del Cuervo», aquella fuente Aretusa que daba de beber a cerdos[9], sino descubrir las inagotables fuentes de algún río a ciudades, campamentos,

[6] Cita poco literal de PIND., *Nem.* V 1, donde el sujeto es el propio poeta, refiriéndose a su canto, que debe difundirse para pregonar la gloria del vencedor.

[7] Todo en la filosofía tiende a la acción. Sobre el término *proairésis*, que traducimos como «inclinaciones» pero que designa una elección reflexiva o una vocación conscientemente asumida, concepto de gran peso en la iniciación política de los personajes de Plutarco, cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, en GALLO, SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica...*, págs. 363-389.

[8] A pesar de la argumentación de MERIANI, «Citazione e strategia...», pág. 238, y de la traducción de CUVIGNY, *Plutarque...*, pág. 17, *hoi politikoí* no son «los políticos» sino los filósofos interesados en la política, en el bien común, como en 776B, 778B.

[9] Alusión a *Odisea* XIII 404 ss., que describe el lugar en que pacían los cerdos de Odiseo vigilados por el porquero Eumeo.

plantaciones reales y bosques sagrados. Oímos así a Homero llamar a Minos «*oaristḗs* del gran dios», lo que significa, según Platón, amigo y discípulo [10]. Pues pensaban que los discípulos de los dioses no eran los simples particulares, los
F que se quedan en su casa o los ociosos, sino los reyes, de los que todos los que con ellos se relacionaban querían obtener ayuda y provecho, por encontrarse en ellos la prudencia, la justicia, la bondad y la grandeza de alma. Dicen que si una sola cabra toma en su boca la hierba llamada *erýngion,* primero ésta y luego el resto del rebaño quedan inmóviles, hasta que el cabrero se acerca a extraer la hierba [11]. Tal intensidad tienen las emanaciones de su poder, que como el fuego se expande e invade los territorios vecinos. Así también el discurso del filósofo, si llega a un simple particular que se regocija en su inactividad y se circunscribe en una especie de círculo geométrico formado por sus necesidades
777A corporales, ese discurso no se extiende a otros sino que, limitándose a procurar a un solo individuo serenidad y calma, termina por languidecer y desaparecer con él [12]. Pero si se apodera de un gobernante, de un hombre activo interesado

---

[10] En *Odisea* XIX 179, donde dice más exactamente «*oaristḗs* del gran Zeus»; PLAT., *Minos* 319b. El ejemplo se refiere a la actividad como legislador de Minos, que recibía instrucciones directamente de Zeus. Cf. DIOD. SÍC., V 78, 3; ESTRAB., XVI 2, 38; PAUS., III 2, 3; DIÓN DE PRUSA, I 37-38, XLIII 11; MÁX. DE TIRO, XII 7, XXXVIII 8.

[11] La misma propiedad del eringio o cardo corredor *(Eryngium campestre)* relatan ARISTÓT., *Investigación sobre los anim.* 610b, 29 ss. (= ANTÍGONO CARISTIO, 107); TEOFR., fr. 175 (= FOCIO, *Bibliot.* 528b, 24-25); y el mismo PLUT., *Mor.* 558E y 700D.

[12] Sobre la incoherencia de la comparación entre los efectos de la hierba y los de la filosofía, y las dudas sobre el texto transmitido, cf. CUVIGNY, *Plutarque...,* pág. 120, nota 2. Cf. ARISTÓT., *Ét. a Nicóm.* 1094b, 8 ss.: «porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades».

en la política, y lo reviste de nobleza y virtud, ayuda a muchos a través de uno solo, como hizo Anaxágoras relacionándose con Pericles, Platón con Dión y Pitágoras con los mandatarios itálicos[13]. Catón en persona, dejando su armada, navegó en busca de Atenodoro, y Escipión mandó llamar a Panecio[14], cuando el senado lo envió

para vigilar la soberbia y la rectitud de los hombres,

como dice Posidonio[15]. ¿Entonces, qué? ¿es que Panecio debería haber dicho: «si fueras Batón o Polideuces u otro par- B
ticular, que quisiera escapar del centro de la ciudad y en un rincón dedicarse a resolver silogismos y hablar mal de los filósofos[16], de buen grado te aceptaría y acompañaría; pero

[13] Pericles fue amigo y admirador de Anaxágoras. Dión fue discípulo y amigo de Platón durante largos años, e intentó ayudarle a ganarse la confianza de Dionisio II de Siracusa e instaurar allí su república ideal. Desterrado Dión por Dionisio, siguió las lecciones de Platón en la Academia de Atenas. Aunque se conoce poco de sus ideas políticas, sin duda de cuño aristocrático, se sabe que los Pitagóricos intervinieron activamente en política, e incluso gobernaron en algunas ciudades de la Magna Grecia.

[14] El mismo Plut., *Vida de Catón el Joven* X, cuenta que Catón convenció a Atenodoro para que le instruyera. Panecio de Rodas, filósofo estoico del siglo ii a. C., perteneció al círculo de Publio Escipión Emiliano y lo acompañó en su viaje para establecer relaciones con Egipto, Siria, Pérgamo y Grecia, en torno al 140 a. C.

[15] Adaptación por parte de Posidonio de Apamea (fr. 254 Edelstein-Kidd) de *Odisea* XVII 487.

[16] La expresión *analýein syllogismoús* «resolver silogismos» pertenece a la jerga dialéctica y en concreto es propia de los estoicos, aunque dado el tono general de la obra Plutarco puede también estar atacando a los epicúreos, cf. Introducción. En las palabras siguientes preferimos la interpretación de Barigazzi, «Note critiche... (I)», págs. 201 s., que corrige las lecturas *philosophôn, -on, -ían, -eîn* de los códices en *philosóphous,* lo que le permite conservar y entender la forma verbal transmitida *periélkōn.* Se trataría, aquí más claramente, de una alusión a los epi-

como naciste hijo de Emilio Paulo, dos veces cónsul, y nieto de Escipión el Africano el vencedor del cartaginés Aníbal, así pues no hablaré contigo»? [17].

2. Decir que hay dos tipos de discurso, uno interior, que es don del soberano Hermes [18], y otro que se profiere de viva voz, que es transmisor e instrumento [19], resulta trasnochado y puede caer en aquello de

---

cúreos, incluido Colotes, a quien Plutarco refuta en su *Contra Colotes*, que por diversas fuentes sabemos eran muy aficionados a insultar a todos los filósofos, incluidos los más grandes como Sócrates, Aristóteles o Pitágoras.

[17] Toda la supuesta argumentación «ex absurdo» de Panecio plantea problemas textuales, y es probable que haya una laguna al final, cf. Barigazzi, «Note critiche... (I)», págs. 202 s.

[18] Hermes, ya considerado por Plat., *Cratilo* 408a-b inventor del lenguaje y los discursos, pasa a ser en época helenística el dios del razonamiento y de la persuasión. El epíteto *hēgem)n* alude aquí a su función de maestro y patrón de los filósofos, pero también *diáktoros*, que traducimos como «transmisor» es epíteto propio de Hermes como mensajero y conductor de las almas.

[19] La argumentación desarrollada por Plutarco en todo el párrafo 2 no resulta completamente clara, lo que ha llevado a enmendar el texto de diversas formas. El comienzo «ex abrupto» ha hecho suponer incluso una laguna inicial. Como en otras ocasiones, Plutarco comienza exponiendo el pensamiento general para pasar a continuación a la aplicación particular, en este caso la actividad política. Para ello desarrolla un silogismo que Barigazzi, «Note critiche... (I)», págs. 209 s. resume así: *a)* es cortesano el que traiciona el fin del lógos que es el amor, *b)* pero el verdadero filósofo no lo traiciona nunca, por tanto *c)* el filósofo, en sus relaciones con los gobernantes, tanto si toma parte en la política como si no, no es un cortesano. Los dos tipos de discursos es una idea de origen estoico, archiconocida en época de Plutarco, como él mismo dice. Nos hablan de ello por ejemplo Filón de Alejandría, *Vida de Moisés* II 127 ss.; *Stoic.* II 43, 74; Sexto Emp., *Esbozos Pirrón.* I 65; Orígenes, *Contra Celso* VI 65, 9 ss.; cf. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, pág. 73. Plutarco la utiliza

eso ya lo sabía yo antes de nacer Teognis[20].

Pero lo que no podría perturbarnos es que la finalidad, C
tanto del discurso interior como del expresado, es la amistad, del primero hacia sí mismo y del segundo hacia otro. El primero, conduciendo hasta la virtud por medio de la filosofía, hace al hombre armonioso consigo mismo, intachable a sus propios ojos y lleno de paz y buena voluntad hacia su persona:

*ni desacuerdo ni lucha *** hay en sus miembros*[21],

ni pasión desobediente a la razón, ni lucha de un impulso contra otro, ni resistencia de una reflexión contra otra, ni aspereza, confusión y placer como hay en la frontera entre
el deseo y el arrepentimiento, sino que todo es propicio y D
amable, y hace que cada uno alcance innúmeros bienes y esté contento consigo mismo. De la musa del discurso proferido Píndaro dice que antes

no era codiciosa ni trabajadora a sueldo[22],

---

simplemente para recordar que la finalidad del *lógos* es el amor, el sentimiento humanitario que subyace a toda la filosofía política de Plutarco.

[20] Fragmento cómico anónimo, sin duda de uso proverbial frecuente *(Comica adespota* 737 KASSEL-AUSTIN), citado también en *Mor.* 395E, LUCILIO en AULO GELIO, I 3, 19, y en FILODEMO, *Sobre la poesía* V 38, 14 MANGONI. Según M. GIGANTE, *Cronache Ercolanese* 22 (1992), 8, el autor sería Aristófanes y se referiría a Teognis el trágico, no al elegíaco.

[21] Hexámetro anónimo atribuido por Bergk a EMPÉDOCLES (fr. B 27a DIELS-KRANZ), y que pertenecía, según U. VON WILAMOWITZ, *Hermes* 37 (1902), 326, a una descripción de la *philía*. El adjetivo *enaísimon,* que suele tener sentido positivo, ha sido corregido de muy diversas formas por considerase poco apropiado para calificar a *dêris* «lucha». Lo defiende MERIANI, «Citazioni e strategia...», págs. 243 ss.

[22] PÍND., *Ístm.* II, 6, que se refiere a los poetas.

pero en mi opinión ahora ya no es así, sino que por la incultura y la falta de buen gusto el Hermes Común se ha vuelto negociante y asalariado[23]. Pues si Afrodita se encolerizó contra las hijas de Propeto por ser las primeras que

*se prostituyeron *** de los jóvenes*[24],

sin duda a Urania, Calíope y Clío[25] no les agradan los que adquieren la elocuencia por dinero; y es más, a mí me parece que las obras y dones de las Musas son más «propios del amor» que los de Afrodita[26]. Pues la gloria, que para al-
E gunos es el objetivo de su discurso, es estimada como principio y semilla de amistad. Es más, la mayoría equiparan completamente la gloria con el afecto, al pensar que sólo alabamos a los que apreciamos[27]. Pero éstos, igual que Ixión

[23] «Hermes Común» es una expresión proverbial que viene a significar «la suerte ha de ser compartida». En el contexto del discurso, Plutarco quiere indicar que la elocuencia, también don del dios Hermes, debería ser algo común a todos, pero sin embargo se compra y se vende, siendo también Hermes protector del comercio. De hecho *empolaîos*, que traducimos como «negociante» es epíteto del dios dentro de esta otra esfera de actuación. Hay cierta incoherencia entre este Hermes dios de la elocuencia y su mención anterior como patrón del pensamiento.

[24] Este verso, incomprensible en la forma transmitida, fue atribuido por Wilamowitz a Hesíodo, pero procede seguramente de un poeta helenístico, puesto que Ovidio, *Metamorf.* X 228 ss., conoce la historia: Afrodita castigó a las Propétides porque osaron negar su divinidad, haciéndolas caer en la prostitución y acabando por convertirlas en piedra. Para las correcciones propuestas del verso, ninguna de ellas satisfactoria, cf. Barigazzi, «Note critiche... (I)», págs. 207 s.

[25] Musas respectivamente de la astronomía, la elocuencia y la historias, materias incluidas en la educación literaria.

[26] Alusión a *Odisea* XI 246.

[27] La idea de que la elocuencia conduce a la gloria está muy presente en los antiguos; cf. Luciano, *El maestro de retórica* VI; Cic., *Sobre los*

se confundió con una nube cuando perseguía a Hera, así en lugar de la amistad reciben un simulacro engañoso, lisonjero y mudable[28]. El hombre sensato, si se dedica a la política y a los asuntos públicos, necesitará tanta fama cuanta le dé poder para llevar a cabo esa acción y ser digno de confianza[29]. Pues no es agradable ni fácil ayudar a los que no quie- F
ren ser ayudados, pero la confianza hace que lo quieran. Del mismo modo que la luz es un mayor bien para los que miran que para los que son mirados, así es un mayor bien la gloria para aquellos que la perciben que para los que son apreciados[30]. Por su parte, el que está apartado de la actividad pública y se dedica a sus propios asuntos, considerando que el bien está en la tranquilidad y la ociosidad,

por ser casto de lejos saluda[31],

---

deberes II 48; TÁCIT., *Diál. sobre los orad.* V 3, VII 3. Toda esta oración presenta dificultades textuales y sintácticas.

[28] El desprecio por la popularidad es rasgo común a todas las corrientes filosóficas. La imagen de Ixión abrazando a una nube es también paradigma de ambición y deseo de gloria en DIÓN DE PRUSA, IV 123, 130-131; LXXVIII 17; SÉNECA, *A Lucil.* CII 17, y PLUT., *Vida de Agis* I.

[29] Frente a lo que cree CUVIGNY, *Plutarque,* pág. 3, Plutarco se está refiriendo en todo este párrafo al filósofo interesado en la política y en asesorar a los dirigentes, que se servirá lícitamente de la fama para conseguir sus nobles fines. Pocas líneas más allá contrapone otro tipo de filósofo, el que, aun estando apartado de la actividad pública, no desprecia el trato con los poderosos si éstos son moderados y dignos de su amistad. Son dos formas igualmente válidas de influir en los gobernantes mediante la filosofía.

[30] Literalmente «que para los que no son desdeñados». No es extraño que se haya intentado corregir el pasaje, pues Plutarco fuerza la sintaxis, en esta construcción perifrásitica pasiva, para mantener la simetría con la primera parte de la comparación y para resaltar el estado de pura pasividad de los que, teniendo la fama, no hacen uso de ella ni la sienten como un estímulo para proseguir las buenas acciones.

[31] Adaptación de EURÍPIDES, *Hipól.* 102.

778A como Hipólito a Afrodita, a la fama que se extiende a todo el pueblo en muchedumbres y teatros[32], pero la de los moderados y sensatos tampoco la desprecia. No persigue en sus amistades la riqueza, la gloria que da el mando, ni el poder, pero no los rehúye cuando van unidos a un carácter mesurado. De los jóvenes tampoco persigue a los bellos, a los que están en la flor de la edad, sino a los dóciles, a los que tienen costumbres ordenadas y ansias de aprender. De aquellos a quienes acompaña la lozanía, la gracia y la flor de la juventud, la belleza no asusta al filósofo, no lo espanta ni lo aparta si son dignos de su atención. Así, si la dignidad del mando y el poder se encuentran en un hombre moderado y
B bueno, no se abstendrá de amarlo y acogerlo, ni temerá ser llamado cortesano servil.

Pues los humanos que rehúyen a Cipris en exceso
igual locura sufren que los que en exceso la persiguen[33]

como la sufren los que se aferran a la amistad de hombres ilustres o poderosos. El filósofo despreocupado de los asuntos públicos no rehuirá a tales hombres, pero el interesado en política llegará a tener gran interés en ellos, sin molestarlos ni llenarles los oídos con inoportunas disertaciones sofísticas contra su voluntad pero, cuando lo deseen, complaciéndose en conversar con ellos y pasar el rato gustosamente en su compañía.

3. *Siembro una tierra de doce días de camino,*
la región Berecintia[34].

---

[32] Probablemente Plutarco alude a las reuniones de la asamblea, que en su época se celebraran en los teatros, o a las declamaciones públicas de los sofistas.

[33] Eurípides, fr. 428 Nauck^2.

Éste, si además de amar la agricultura hubiera amado a la humanidad, habría hallado mayor placer en sembrar una C tierra capaz de alimentar a tantos que la parcelita aquella de Antístenes, que a duras penas habría bastado a Autólico para combatir ***[35]. Sin embargo Epicuro, aunque sitúa el bien en la más profunda tranquilidad, como en un puerto de aguas serenas y silenciosas, dice que es no sólo más bello, sino también más placentero hacer el bien que recibirlo[36]. Pues nada engendra la alegría tanto como el conceder una gracia. En verdad era sabio el que puso a las Gracias los nombres de Aglaya, Eufrosine y Talía, pues el orgullo y la alegría son más profundos y puros en el que depara la gracia[37]. Por ello la gente se avergüenza a menudo de ser ob- D

---

[34] Es decir, extensa como el camino de doce días. Esquilo, fr. 158, 1-2 Radt, perteneciente a la tragedia *Níobe*. El personaje que habla es Tántalo, el mítico rey de Frigia, pero sabemos que pocos versos más allá Tántalo contraponía con su poder el triste destino del rey que viendo su poderío arruinado repetía la frase «aprende a no venerar en exceso las cosas humanas» (fr. 159 Radt). La cita, pues, tiene un sentido más profundo de lo que a simple vista parece. Como en el párrafo 2, Plutarco comienza «ex abrupto» su nueva argumentación, esta vez más clara.

[35] Plutarco parece citar de memoria a Jen., *Banquete* III 8, pasaje en el que Antístenes respondía, a una pregunta de Sócrates, que poseía la tierra suficiente para que combatiera Autólico, famoso pancratiasta del siglo v a. C. También es posible que tomara la anécdota de otra fuente. Todo el pasaje presenta graves problemas textuales, que se vuelven irresolubles en la continuación de la parte traducida.

[36] Este pensamiento de Epicuro (fr. 544 Usener) es expuesto y maliciosamente comentado por el propio Plut. en *Mor.* 1097A.

[37] Juego de palabras intraducible entre *chará* «alegría» y *cháris* «gracia», «favor». Cf. algo similar en Dión de Prusa, XXXI 37. Los nombres de las Gracias significan respectivamente Belleza, Alegría y Abundancia. Plutarco relaciona a su vez la etimología del nombre de Aglaya con el verbo *agállomai*, lo cual es correcto. Sobre el frecuente uso de la etimología en la obra plutarquea cf. M. García Valdés, «Aproximación al pensamiento de Plutarco a través de las explicaciones etimológicas»,

jeto de una buena acción, pero se enorgullece siempre de hacerla. Hacen bien a muchos los que hacen buenos a aquellos que son necesarios para muchos. Por el contrario, a los que continuamente intentan corromper a gobernantes, reyes y tiranos, a los calumniadores, delatores y aduladores, todos los expulsan y castigan, como si hubieran echado un veneno mortal no en una sola copa, sino en una fuente de uso público, de la que ven que todos se sirven. Igual que ríen viendo a los aduladores de Calias representados en comedias, ⟨a los que⟩

ni fuego, ni hierro ni bronce impedirá ir a la cena

E como dice Éupolis[38], sin embargo a los amigos y familiares del tirano Apolodoro, de Fálaris y de Dionisio los mataban a palos, los torturaban, los ponían al fuego, los hacían objeto de execraciones y maldiciones, en la idea de que aquellos perjudicaban a uno solo, pero estos otros a muchos a través de uno, por ser éste gobernante[39]. Así, los filósofos que tra-

---

en J. García López, E. Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza. Actas del II Simposio Español sobre Plutarco (Murcia 1990)*, Madrid, 1991, págs. 37-44; J. F. Martos Montiel, «El uso de la etimología en los *Moralia* de Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco (Oviedo, 1992)*, Madrid, 1994, págs. 575-582.

[38] Éupolis, fr. 175 Kassel-Austin, perteneciente a la comedia *Los aduladores*, y citado en forma algo diferente en Plut., *Mor.* 50D. Calias el hijo de Hipónico fue un ateniense famoso por su riqueza y extravagancia, que vivió entre los siglos v y iv a. C. Solía acoger sofistas en su casa, que es escenario del *Protágoras* de Platón y del *Banquete* de Jenofonte. Los cómicos lo ridiculizan a menudo. Cf. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford, 1971, págs. 261-263.

[39] Apolodoro fue un tirano de Casandrea del iii a. C., derrotado tras largo asedio por Antígono II Gonatas en 276 a. C. Su crueldad era proverbial; cf. Diod. Síc., XXII 5. Fálaris, tirano de Agrigento del vi a. C.,

tan con particulares hacen a éstos inofensivos, benignos y agradables para consigo mismos, pero el que aparta la perversión de un gobernante y encamina su voluntad hacia lo conveniente, en cierto modo hace filosofía con fines públicos y corrige la autoridad que a todos gobierna. Las ciudades conceden a los sacerdotes respeto y honor, porque piden bienes a los dioses no sólo para sí mismos, sus parientes y amigos, sino para todos los ciudadanos en conjunto. Aho- F
ra bien, los sacerdotes no hacen a los dioses dispensadores de bienes, sino que los invocan simplemente por ser tales; sin embargo, los filósofos que se relacionan con gobernantes, los hacen más justos, mesurados y deseosos de hacer el bien, de tal modo que es natural que sientan mayor alegría.

4. Me parece a mí que un fabricante de liras trabajaría 779A
en una lira con mayor placer y mejor disposición, sabiendo que su dueño iba a fortificar la ciudad de Tebas, como Anfión, o iba a detener la revuelta de los lacedemonios con su canto y sus palabras apaciguadoras, como Taletas[40]. Y un

---

fue famoso también por su crueldad, especialmente por usar un toro de bronce donde encerraba y asaba al fuego a sus víctimas; cf. Diod. Síc., IX 18, 1; XIX 108, 1. Ambos tiranos son equiparados también por Polib., VII 7, 2; Diod. Síc., XXXIII 14, 3; Séneca, *Sobre la ira* V 2, 1, *Sobre los benef.* VII 19, 5, y Dión de Prusa, II 76. Plutarco narra los suplicios de la esposa, hijas y amigos de Dionisio el Joven de Siracusa en *Vida de Timoleón* XIII 10 y *Vida de Dión* XXVIII 2.

[40] Anfión y su hermano Zeto, reyes míticos de Tebas, quisieron levantar las murallas de la ciudad. Mientras Zeto acarreaba las piedras, Anfión se limitaba a atraerlas con su música. Taletas o Tales de Gortina vivió en el siglo VII a. C. Poeta lírico, sabemos que vivió en Esparta después de Terpandro y desempeñó un papel importante en los inicios de la lírica coral, aunque no conservamos nada de su obra. Se le considera creador del hipórquema y el peán, y según Paus., I 14, 4 y Plut., *Mor.* 1146B, libró a los espartanos de la peste con un peán. Plut., *Vida de Licurgo* 4, 2-3, lo considera un gran legislador por su habilidad en pacificar con su canto y sus palabras a los espartanos, y abrir así el camino a Li-

artesano igualmente disfrutaría fabricando un timón, si supiera que éste iba a gobernar la nave capitana de Temístocles en su lucha en defensa de la Hélade o la de Pompeyo en su victoria naval sobre los piratas. ¿Qué opinión imaginas que tendrá el filósofo de su propio discurso, al pensar que el hombre que lo reciba, si además de amar el bien común es poderoso, será de utilidad a la comunidad administrando
B justicia, legislando, castigando a los malvados y ensalzando a los moderados y a los hombres de bien?[41]. Me parece a mí que un buen constructor de barcos también trabajaría con mayor placer un timón, si supiera que éste iba a gobernar la nave Argo «que a todos interesa»[42], e igualmente un carpintero no pondría tanto celo en fabricar un arado o un carro como en fabricar las tablas en las que Solón iba a hacer grabar sus leyes[43]. Así también las palabras de los filósofos, si

---

curgo, cf. Aristót., *Polít.* 1274a, 28 s. Su lugar de origen no es ajeno a esta consideración de Taletas como legislador, pues Creta en general y Gortina en particular eran para los griegos la cuna de las leyes, y pensaban que de allí las habían tomado Esparta y otros muchos lugares de Grecia.

[41] Es uno de los períodos más difíciles de la obra, por incluir una construcción elíptica que ha hecho a algunos modificar el texto. Es tambien el único lugar en que Plutarco se dirige de forma clara al destinatario. El «hombre *politikós* y *hēgemonikós*» no es «el político y el gobernante», sino el hombre que tiene el mando pero además se interesa realmente por el bien de la ciudadanía, como en 779B. Por ello el adjetivo *politikós* se aplica a lo largo de la obra tanto a los políticos como a los filósofos (cf. nota 8).

[42] Es decir, «conocida por todos», tomado de *Odisea* XII 70.

[43] Según la tradición, Sólon hizo grabar sus leyes en unas tablillas de madera, llamadas *áxones* por estar unidas entre sí por ejes o bisagras, lo que concuerda con la documentación arqueológica de la Atenas de la época. Según otros autores se llamaban *kýrbeis,* aunque la mayoría diferencia ambos términos. Cf. R. Stroud, *The axones and kyrbeis of Dracon and Solon,* Berkeley, 1979; N. Robertson, «Solon's *axones* and *kyrbeis,* and the sixth-century background», *Historia* 35 (1986), 147-176

se graban firmemente en las almas de los gobernantes interesados en la política, y en ellas ejercen su poder, adquieren la fuerza de las leyes. Sin duda también Platón navegó hasta Sicilia en la esperanza de que sus ideas darían lugar a leyes y actos en el gobierno de Dionisio. Sin embargo, encontró a c
Dionisio como si fuera un palimpsesto; lleno ya de borrones e incapaz de desprenderse de la tinta de la tiranía, sólidamente fijada e indeleble desde mucho tiempo atrás[44]. Es preciso ser todavía puros para poder captar las palabras virtuosas[45].

---

y el comentario de J. y L. Robert, en el *Bulletin Épigraphique* de la *Rev. des Ét. Gr.* 93 (1980), 176.

[44] Plutarco se refiere a Dionisio II el Joven de Siracusa, en el segundo viaje de Platón a Sicilia con la idea de poner allí en práctica sus planes políticos y legislativos. La metáfora utilizada parece tomada del mismo Plat., *Repúbl.* 429d-430a, que compara los cuidados necesarios para elegir y formar a los soldados de la ciudad ideal para que resistan el placer, el miedo, el dolor o el deseo, con la técnica de los tintoreros que aplican sus colores sobre telas blancas cuidadosamente preparadas. A partir del amplio desarrollo del tema en la *Vida de Dión,* Plutarco muestra una anacrónica imagen de Platón en Siracusa como educador de reyes, según el ideal de la Segunda Sofística; cf. L. De Blois, «Plutarch's perception of Plato's political activities in Syracuse», en A. Pérez Jiménez *et alii* (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999),* Madrid, 1999, págs. 299-304.

[45] A pesar de la precisión final, sorprende el hecho de que Plutarco termine con el fracaso de Platón en Siracusa, lo que significa el fracaso de las ideas expuestas a lo largo de toda la obra. Esto parece apoyar la idea de que el texto está incompleto, pero en cualquier caso es otro indicio de que el pensamiento político de Platón subyace a todo él.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL